

lógica. Esto tiene particular importancia a la luz del principio de la técnica legislativa vigente: *finis legis non cadet sub lege*.

El A. tratando sobre la *epikeia* resume la doctrina de Aristóteles, Santo Tomás y Suárez y apunta su aplicación en la observancia del derecho de la siguiente forma: el hombre cumple el derecho como persona libre, respondiendo al llamamiento contenido en la norma con el consciente y responsable acto de voluntad. Esta responsabilidad le autoriza a razonar si la norma legal abarca su determinado caso. Esta reflexión que puede llegar a la conclusión que legitima el uso de la *epikeia* no es nada distinto al proceso de la concretización de la norma general al caso concreto.

El último tema de este libro es la aplicación de derecho, que consiste en el facultativo u obligatorio ejercicio de los derechos concedidos o reconocidos por la norma. El A. distingue entre la aplicación de derecho por todos los fieles y por los órganos de poder.

La aplicación del derecho por aquellos que no son sujetos de la potestad en la Iglesia es la realización de las conductas en él previstas, que no sean de carácter preceptivo. Estas actuaciones son manifestaciones de la autonomía de la persona, y, al abrir amplias posibilidades de actividad dentro del ordenamiento jurídico, se manifiesta mediante ellas la dinámica del derecho. Si sus efectos están legalmente previstos, estamos ante actos jurídicos. En otros casos, aunque no produzcan tales efectos, adquieren una protección jurídica que prohíbe a los demás obstaculizar su ejercicio.

La aplicación de derecho por los órganos del poder es el uso de las competencias por él previstas. Estas competen-

cias dependen de la función del poder en la sociedad, y en la Iglesia tienen carácter totalmente distinto que en el Estado. La relación entre el sujeto de potestad con sus súbditos tiene en la Iglesia, por su naturaleza, carácter personal y no estructural. La aplicación del derecho no está aislada de otras formas de actuación pastoral. Estas características se constituyen en un límite al ejercicio de la potestad en la Iglesia.

El A. se detiene en la cuestión de la distinción entre las vías administrativa y judicial en la aplicación de derecho. Existe entre ellas una diferencia formal, en cuanto a los modos de proceder, pero no se puede hablar de distinción formal en razón del órgano competente, lo que contradiría al principio de unidad de potestad en la Iglesia. Sobański subraya el principio eclesial de su inseparabilidad, proveniente del carácter comunitario de la existencia cristiana. Esto no significa el desconocimiento de las tensiones y problemas que pueden surgir en este campo. En la toma de decisiones sincronizantes de estos dos componentes se manifiesta no sólo el sentido sino también el arte de la aplicación del derecho en la Iglesia.

PIOTR MAJER

G. THILS, *La communion ecclésiale dans le cadre juridique de l'État moderne*, Louvain-la-Neuve, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 1993, 109 pp.

Esta pequeña obra proporciona, a la vez, una abundancia de textos importantes y las reflexiones del autor sobre veinte siglos de relaciones entre la Iglesia y los Estados. La síntesis es brillante.

La Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II se refiere a la Iglesia como «comunidad religiosa», en cuanto es una «sociedad orgánica de ciudadanos-fieles». Esta presentación contrasta con el pasado ¿Por qué? ¿La Iglesia ha cambiado? O, al menos, ¿no tiene ya la misma percepción de sí misma que antes? No. Es el concepto de Estado el que ha evolucionado muy radicalmente desde los tiempos modernos, responde el Prof. Gustave Thils. La Iglesia que, en toda la historia de sus relaciones con los Estados, no ha pretendido más que garantizar la *libertas Ecclesiae* en el cumplimiento de una misión divina, se ha visto forzada a tener en cuenta ese cambio que constituye la aparición del Estado de derecho, democrático, no-confesional, pluralista. Desde entonces, reivindica la independencia y la libertad de ejercer su misión, refiriéndose a la carga asumida por el Estado moderno de reconocer y asegurar el ejercicio de todos los derechos fundamentales del hombre, incluyendo en ello los derechos religiosos de todos los ciudadanos, individuos y grupos o asociaciones.

Antes de comprender bien lo que condujo a los Padres conciliares a adoptar este tipo nuevo de relación Iglesia-Estados, conviene pasar brevemente por encima de las diferentes situaciones y concepciones teológico-políticas que han dominado hasta el siglo en vías de finalizar. Tal es el objeto del primer capítulo, titulado «Los dos 'Poderes' (siglos IV-XX)» (pp. 8-24). Es posible entonces aportar «Algunas puestas a punto de orden eclesiológico» (pp. 25-38) que, junto a las razones de orden jurídico, explican la inflexión de la concepción de la relación Iglesia-Estados. Tres elementos entran principalmente en juego. Pri-

mero, la Iglesia comprendida como «comunidad» y como la que cumple un ministerio, que es un «servicio», para la salvación del mundo. En segundo lugar, el hecho de que las peticiones dirigidas al poder civil por las autoridades eclesásticas miran esencialmente a asegurar una plena libertad a la Iglesia en el cumplimiento de su misión, en ningún caso, a una dominación política. Y, en tercer lugar, una apreciación más positiva y realista de los «otros», otros cristianos, «religiones», no creyentes y humanistas, estando fuera de lugar el recurso al «brazo secular».

Para entender bien la evolución que estamos describiendo, nos es preciso igualmente echar un vistazo interrogador al «Estado moderno y las libertades públicas (siglos XIX-XX)» (pp. 39-61). ¿Qué es el Estado moderno? El estudio de su génesis y de su estatuto jurídico va a aportar una luz útil puesto que, como el Prof. R. Minnerath ha mostrado, el problema de las relaciones entre la Iglesia y las sociedades políticas está situado en un terreno común a las dos instancias presentes, el de la libertad religiosa, que el Derecho contemporáneo coloca entre los derechos inalienables del hombre. Este esclarecimiento es completado felizmente por la enseñanza de la Iglesia sobre la sociedad política tal como surge, por mantenernos en lo esencial, de los documentos siguientes: la Encíclica *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II y su Decreto *Dignitatis humanae* sobre la libertad civil y social en materia de religión.

Puestos estos preámbulos, el autor puede esbozar entonces algunos trazos que van a señalar la existencia de la comunión eclesial a continuación de la

mutación adoptada en este siglo XX. Es lo que él llama «La existencia eclesial en el tiempo futuro» (pp. 62-103). Esta mutación puede ser ilustrada de manera significativa por algunas realidades. Primero, por el adiós a los signos del poder temporal y la sencillez «evangélica» del decoro, siempre salvaguardando la unidad de los elementos visible e invisible de la Iglesia: Ella es, y permanece así, asamblea terrena y visible, con todo lo que eso comporta, una «sociedad organizada». A continuación, la evolución de los países de tradición católica hacia la «no-confesionalidad», que autoriza a decir que son los Estados católicos de Europa los que más han dejado la confesionalidad. Por fin, una concepción renovada de los Concordatos. La independencia y la autonomía respectiva de las dos sociedades están mejor respetadas. En realidad, tres grupos de personas están llamados a ejercer una competencia propia, distinta, irremplazable, como el Prof. L. Spinelli subraya: no sólo la sociedad política y la comunión eclesial, sino también, en el seno de esta última, el grupo de los fieles laicos a los que se reconoce una misión eclesial propia, distinta de la de los pastores, determinada por su conciencia iluminada por el mensaje de Cristo.

El segundo párrafo de este capítulo afronta lo que puede ser la existencia cotidiana de la comunión eclesial. Se abordan varios puntos. La Iglesia figura como una comunidad entre otras, pero llamada a vivir en colaboración con el Estado, así como las demás. Si el Estado moderno —nosotros preferiríamos hablar por nuestra parte de Estado contemporáneo— es pluralista, no es porque él acepte cualquier cosa ni a cualquiera, sino más bien porque reconoce su no-

competencia en materia de elección filosófico-religiosa y su deber de garantizar el derecho de los ciudadanos a vivir según sus convicciones filosóficas o su fe religiosa. El diálogo debe cultivarse también con los diferentes componentes de la sociedad, de lo contrario la credibilidad de la Iglesia estaría comprometida. En esta colaboración y diálogo, los fieles de la comunidad eclesial están llamados a determinar atentamente lo que atribuyen y deben atribuir respectivamente a la Causa Primera y a las causas segundas. Además, esta colaboración y diálogo no son concebibles más que si, de una parte y de la otra, la especificidad de los participantes es lealmente mantenida y expresada, con serenidad, lejos de toda sospecha de exclusión. Si la religión es un asunto privado, eso no impide que el Estado deba respetarla: es en nombre de la dignidad fundamental del individuo por lo que no puede imponer a todos los ciudadanos sus preferencias sobre las opciones o convicciones filosóficas y religiosas. Es bien sabido, sin embargo, que el Estado, tal como se ha definido, es de origen bastante reciente, y que no es completa ni universalmente de derecho, democrático, no-confesional y pluralista. Lo que todavía es más evidente fuera de Occidente. De ahí que todos los ciudadanos tienen el deber de interesarse en que su Estado conserve o desarrolle esas características. El compromiso de orden político de todos los fieles es por tanto importante para el crecimiento y la estabilidad de las condiciones de existencia plenamente «humanas», en todas las naciones.

DOMINIQUE LE TOURNEAU